

## В ФИЛОСОФСКОМ ИЗМЕРЕНИИ



С. Л. Бутина

### НАТУРФИЛОСОФИЯ: ПОИСКИ ЕДИНОГО

Натурфилософия представляется нам как нечто, откуда начинаются невозможные миры (платонизм, эпикуреизм, стоицизм). Мы не ищем в натурфилософии (в соответствии с древней традицией, это вся досократическая философия) единства в смысле «общего», *того же самого* в разных составляющих натурфилософии, – напротив, она представляет собой единство, потому что все, что в ней есть и становится как невозможное, еще неразлично в качестве самостоятельных дискурсов. Она сама представляется нам как бликующее разными оттенками неразличимое единство множества разных реплик, которые никак не выстраиваются в логическую последовательность дискурса. Соответственно досократическая философия не существует иначе, как только во фрагментах. «Их фрагментарность – не просто оплошность передачи, о которой нужно только жалеть, но еще и действенный запрет на включение в отточенный философский дискурс. Из-за того, что досократики дошли до нас или сохранены для нас только во фрагментах, их труднее распределить по фиксированному пространству “философских истин”. Разумеется, делается и это, но с малым успехом, потому что фрагменты почти всегда допускают противоположное истолкование. Они настоячивее требуют встречной мысли...»<sup>1</sup>.

Ж. Делез пишет, что «досократики помещали мысль внутрь пещер и жизни, в глубину. Они искали тайну воды и огня и, подобно сокрушающему статуи Эмпедоклу, они философствовали молотом – молотом геолога и спелеолога»<sup>2</sup>. Философия начинается на плоскости смысла, рассекающей внутренности мира, которые обнаружили как *несобственные* для заключающих их самостей, отчего телесные самости открылись как неравные себе, как носительницы в себе самих другого, того, что нельзя предметно почувствовать, но только застигнуть смыслом, осмыслить, запечатлеть как внутреннюю форму. Философия начинается тогда, когда за вещами признается – имманентный, чревный – *опыт*

(не самотождественного, не позитивного, а) отрицательного бытия. И следовательно, метод Декарта – сомнение в известном и требование доказательства известного, презумпция виновности мира – имплицитен философии с самого начала.

Натурфилософы присутствуют там, где обретается внутренняя форма, душа телесных самостей, и если душа, внутренняя форма понимается как *другое* самости, то она подлежит отделению от самости посредством конституирования в своей собственной телесности. Но поскольку души лишь умозрительны, то внутри чуждых самостей, существуя как другое им, души конституируются в *умозрительной* телесности, которая отвечает если не чувственному, то умственному взору. Если умственный взор прикован к плоскости смысла, рассекающей внутренности самостей, погружен вглубь самостей, то он может видеть только процесс становления, где телесная самость неразличима от другого ей, божественного, *всеобщего-бестелесного*, где всеобщее и бестелесное имеет изменчивое преломление в отдельном и телесном. «Никогда не отыскать границы души, сколько бы путей ее ни отслеживать...» (Гераклит). Значит, всеобщее и бестелесное – *то же самое* в различном – изнутри различного представляется не как *то же самое*, а как различное, не как другое, а как свое, поэтому, чтобы зафиксировать наконец *то же самое*, его следует поместить в себя самого, где соберется и сфокусируется все рассеянное по миру всеобщее, все бестелесное, узурпированное телесным, где внутренняя форма отождествится с внешней, т. е. внутреннее непосредственно и непрерывно относительно себя будет овнешняться. Все это означает, что *то же самое* должно воплотиться в энтелехии, должно явиться как *архетипический образ*. Вот почему все из *воды*. Или все – из *огня*. Или все – из... атомов. Внешняя форма атомов и есть их внутренняя форма, конфигурация есть их содержание, душа, ибо их не отличает ничего кроме формы, собственно, кроме формы у них ничего нет, но, обладая формой, они обладают всем, что присуще вещам. Души и боги состоят из атомов, и только, атомы = конфигурации несут полноту душевного и божественного, что составляет квинтэссенцию внутреннего. Атом среди божественных астральных стихий – Воды, Огня и Эфира – симулякр, поверхностный имитатор, рациональная фальсификация архетипического образа.

С. Трубецкой вслед за Гегелем говорит о великой смелости того мыслителя, который впервые дерзнул «отвергнуть полноту естественного природного явления и свести его к одной простой субстанции как к пребывающему нечему, невозникающему и неуничтожающемуся, между тем как самые боги многообразны, изменчивы и обладают теогонией»<sup>3</sup>. Действительно, это был вызов античному «пластическому миру богов» (Шпенглер), в котором все, что объединяет аполлонийских богов, что сталкивает их в сообщество, – это проблемы «меры», проблемы раздела сфер влияния. Натурфилософия же воскрешает утраченную в аполлонийском мифе соотносимость частного бытия с предельно-всецелым, с божественным Единым.

А. Ф. Лосев в том же ключе, что и Трубецкой, видит три великие идеи, составляющие «отвлеченный смысл мифа о воде»: 1) «идея единства всего, идея всеединства», которую мы уточним как идею начала и конца всякого индивидуального бытия, следовательно, как идею, утверждающую *сверхиндивидуальную реальность*; 2) «идея неуничтожимости всего», здесь следует добавить, что «неуничтожимости» именно в силу соотнесенности

всего индивидуального с этой сверхиндивидуальной реальностью. Последняя как начало и конец принадлежит вечности, а стало быть, идея «неуничтожимости всего» оборачивается идеей *несоизмеримости сверхиндивидуальной реальности со всякой индивидуальностью*, снятия ей всякой индивидуальности, идеей незамкнутости, несамодостаточности, производности каждой телесной самости от иной ей, вечной и всеобъемлющей реальности; 3) «идея антитезы индивидуальных вещей и безликих стихий»<sup>4</sup>. Во всякой философской системе центральная категория, обладающая наибольшей напряженностью бытия, совпадает с истиной. Истина натурфилософии, цель ее стремления – Единое, неявно присутствующее во всех частных бывающих вещах, которое становится явным с концом каждой вещи; вещь изменчива и невечна, и только Единое есть всегда и быть не перестает, оно действительно есть, а следовательно, выделенные из субстрата вещи, своим обособлением опровергающие свою основу, представляют собой неистинность: при том, что «Бог есть бесконечное, конец и начало сущего», вещи – «ноуменальная середина сущего, отрицание всех глубин и вершин – вечная плоскость, вечная пошлость»<sup>5</sup>. В силу своей неистинности вещи рано или поздно несут наказание, будучи необходимо уничтожены как особенные, неповторимые и сугубо индивидуальные, и таким образом возвращены в изначальную истину.

Итак, непреходящий смысл натурфилософии, составляющий ее философское качество, в том, что она фиксирует бытие Единого, которое порождает, определяет и снимает собой все частные вещи мира. Гераклит видит причину конституирования частных вещей в их качественной противоположности, т. е. вещи конституируются посредством утвердительной дизъюнкции: «болезнь делает сладостным здоровье, голод сообщает приятность сытости, а тяжкий труд дает вкусить отдых», вообще – «война есть мать всего и повелительница всего» (Гераклит, фрагм. 80)<sup>6</sup>. Во все противоположности в конечном счете имеют общую основу, *они тождественны в Едином*, ибо проистекают, ведутся в своем бытии и возвращаются в Единое: «все одно, и из одного все проистекает» (Гераклит, фрагм. 51). А значит, вся тайна бытия любой частной вещи и всех их вместе – в Едином: «Бог есть день и ночь, зима и лето, война и мир, сытость и голод» (Гераклит, фрагм. 67). Единое существует не только в вещах, но и помимо них, в самом себе, и как таковое оно – Огонь: «все вещи суть размен Огня, и один Огонь меняет все вещи, как товары суть размен золота, и на золото меняются все вещи» (Гераклит, фрагм. 90). Если же Единое существует помимо всех вещей, то помимо всех вещей и познается – «мудрое отдельно» (Гераклит, фрагм. 108). «Мудрое отдельно» тем более от вещи, которая тяготеет к самодостаточности: «Богу же все прекрасно и хорошо и справедливо (ведь Бог и есть все это. – Б. С.), люди же принимают одно за правильное, другое за неправильное» (Гераклит, фрагм. 102). Однако «мудрое» не только «отдельно», но всевластно и неизбежно: «все ползущее (его) бичом пасется» (Гераклит, фрагм. 11). И человек не минует покорности перед ним, Единое и мудрое правит по типу молнии: молниеносно охватывает все отдельное собой, при этом отдельное оказывается полностью поглощенным, захваченным Единым и теряет все, что было у него собственного. Соприкосновение огненному Логосу таково, что в потрясении перед ним прекращается самоустремленное и самодостаточное сознание человека. А это означает, что человеческий путь к Единому

и мудрому возможен только через превосхождение человеком своей обособленности, отделенности от Единого, дающего жизнь, поэтому тождественной не жизни, а мертвенности: «трупы подлежат выбрасыванию в большей мере, чем нечистоты» (Гераклит, фрагм. 96). Логос недостижим посредством рационализации, обособляющей и определяющей бытие: Логос «ускользает от познания из-за своей невероятности» (Гераклит, фрагм. 86), а стало быть, человек может соединиться с Логосом лишь посредством того, что в человеке сохранило божественную природу все порождающего Огня: «душе присущ Логос, сам себя умножающий» (Гераклит, фрагм. 115). Макробий упоминает, что Гераклит называл душу «искоркой звездной природы». Но божественное в человеке не лежит на поверхности, оно принадлежит глубине и погребено под мертвым прахом, под богоотступными наслоениями человеческой души, поэтому отыскание божественного внутри себя, которое позволяет человеку соприкоснуться Единого и мудрого, требует тяжелого труда: «ищущие золота перекапывают много земли и находят его мало» (Гераклит, фрагм. 22). Но иначе человек будет по-прежнему отделен от истины: «плохие свидетели глаза и уши у людей, которые имеют грубые души» (Гераклит, фрагм. 107).

Итак, натурфилософия не только утвердила человека в статусе ноуменальной, «вечно плоской» и «вечно пошлой» середины сущего, чем является всякое частное бытие по отношению к Единому – концу и началу всего, но и поставила человека перед лицом самого Единого, предчувствуя его как возможное и должное место встречи бога с самим собой, встречи Единого и Логоса («душе присущ Логос, сам себя умножающий»), если только Единое, встречающее себя как Логос, не будет прервано принципом самодостаточности, воплощенным в границе, который отделяет человеческую самость от бога. *Человек – это возможный акт осмысления богом самого себя, пафос натурфилософии, выраженный Гераклитом: «надо следовать всеобщему*. Но хотя Логос всеобщ, толпа живет так, как если бы каждый имел собственное понимание» (Гераклит, фрагм. 2). Противопоставление человеческого «разумного» знания и знания, которое вроде осадка после химической реакции в растворе остается в результате божественного мышления самого себя, осуществляющегося в человеке, это противопоставление, существенно свойственное для всей античной натурфилософии, но реализованное предельно резко в рамках элейской школы, логически только продолжает процесс различения и отделения человека в себе самом от самого себя.

Однако что же поняла натурфилософия о Едином, о Едином-Логосе-Огне? Единое всем управляет, всему начало и конец. И все-таки почему происходят систематические размены Огня на вещи и снова – обмены вещей на Огонь (экпирисисы)? Что за природа у этой необходимости, внешняя – некий закон или рок, или внутренняя – присущая самому Огню? Сама огненная (воздушная, водяная и пр.) форма Единого возвращает к телесности, которая определяет божественность как «другую самость» относительно отдельной телесной самости, находящейся в состоянии взаимоположенности с божественностью как «с другой самостью». В этом случае приписанная Единому телесность позволяет ему испытывать на себе влияние, воздействие частных телесных самостей. Но если необходимость размениваться на вещи внутренней природы, тогда «вечная пошлость» и «плоскость» середины, составляющая преимущественный удел вещей,

угрожает оказаться внутренней и столь же сильной, конкурирующей сущностью божественного Единого.

Поэтому глубоко осмыслены попытки представить Единое как бестелесное, стало быть, бесконечное, неопределенное: «апейрон» Анаксимандра из Милета – нечто, лишённое границ, как внешних, так и внутренних; «воздух» Анаксимена из Милета – «то, что ближе к бестелесному», «совсем как наша душа». Но вопрос о необходимых и противоречивых, отчуждающих Единое от самого себя отношениях оставался. Мир частных самостей противобожествен и поэтому виновен, «мир нельзя исправить, но его можно создать заново» (Эжен Ионеску). И он снова будет виновен.

Парменид освобождает Единое (Бытие) от всякого иного ему, управляющего им и ставящего его в необходимое отношение к частным вещам, – от Закона, Необходимости, Судьбы, но это означает самоотождественность Единого и освобождение его от всякого движения. Единое всегда есть, всегда равно самому себе и собой все исчерпывает, всегда есть только Единое, поэтому ему некуда и незачем двигаться, так или иначе трансформировать себя. И все, что этому противоречит, – а противоречат преходящие и изменчивые телесные самости – не что иное, как кажимость и обман. Обман доставляют нам чувства, которые свидетельствуют о частных вещах и ничего не говорят о Едином. Единое открывает нам только мышление, поэтому Единое и мышление сливаются до неразличимости: «Одно и то же мысль и то, на что мысль устремляется» (Парменид. О природе. В 8DK) <sup>1</sup>. Способ присутствия Единого в отдельной самости – мышление. Истинное бытие присутствует в бывающем как мышление. Поэтому мышление и есть единственно возможное истинное бытие; для бывающего мышление и бытие тождественны – мышление открывает и тем причащает к истинному бытию, а истинное бытие присутствует в другом себе как мышление; «мыслить и быть есть одно и то же» (Парменид. О природе. В 5). Вывод этот ошеломляющ для привыкших ориентироваться в мире на уровне чувств и рационального понимания, но несколько не случаен, а закономерен для философии и принадлежит осевой линии ее развития, в дальнейшей истории философии он будет обновляться в своих подтверждениях и поддерживать собой эту ось развития. Уже в системе Аристотеля, как бы критически последний ни был настроен по отношению к Пармениду, ее завершающий смысл есть тождество бытия и мышления, когда мыслящее и мыслимое сливаются в образе Нуса, Ума-Перводвигателя, мыслящего самого себя.

Важно, что Парменид утверждает изначальную самодостаточность и первичность Единого, его самодовлеющее в-себе-бытие. Мыслимость Единого человеком заключается в том, что процесс мышления Единого осуществляется не человеком, а Единым (Единое предстает у Парменида вне всякой неопределенности, дробимости и подвижности, как совпадающее само с собой), процесс мышления не принадлежит человеку как конечному бывающему существу, человек только имеет возможность «входить», подключаться к процессу мышления Единым самого себя. Поэтому Единое – самодовлеющее в-себе-и-для-себя бытие, Абсолютная реальность, мыслящая саму себя, обладающая всей полнотой своей существенности.

Но кроме того, когда бог понят как Абсолют и как такой Абсолют, который допускает, чтобы его самомышление осуществлялось и посред-

ством человека, такой бог просто раскрывает себя, свое бытие в качестве осознающего себя бытия, самомышления, *манифестирует свою природу как бесконечное самосознание*. Поэтому бог уже есть бог лишь в той мере, в какой осознает самого себя. Самосознание абсолютно нетелесно, оно есть смысл, а не факт, сущность, а не явление.

Самотождественное Единое у Парменида действительно выходит из телесных поверхностей. Та форма шара (В 8DK), которую приписывает Парменид бытию, разрушается уже у учеников Парменида. Мелисс превращает радиус шара в бесконечный, но что есть форма, потерявшая свою фиксированность? Не что иное, как бесформенная форма, форма, отрицающая саму себя.

Но Единое, ушедшее от отношения к частному бытию эмпирических вещей, не могло быть решением истинной основы мира как все объединяющей и обуславливающей, ибо частные вещи, получив статус кажимости («покрывала Майи»), тем самым принципиально утратили возможность как бы то ни было соотносить свое частное бытие с истинной реальностью Единого и оказались предопределенными пребывать в своей безнадежной обособленности и конечности.

Человеческий индивид, достигающий Единого исключительно через мышление, в горизонте Единого отождествляется только с надындивидуальным процессом мышления, отчего отдельная телесная самость полностью излишня абсолютно самотождественному Единому-Бытию, ибо покоящееся Единое не имеет путей через нее. И как излишняя для Единого, она абсолютно не причастна к мышлению, иррациональна. Это откровение разума уничижительно для античного мироположения, исходящего из осмысленности автономной самости. Кроме того, индивидуальное бытие не может быть не причастно мышлению: *primum vivere, deinde philosophari*. Чтобы философствовать, надо сначала жить. «Вечная истина события схватывается, только если событие вписано также и в плоть»<sup>8</sup>. Именно переживание смысла гарантирует, что постигается реально присутствующий смысл. Поэтому в античной натурфилософии есть и другое решение проблемы Единого, преломленное аполлонийской рациональностью и по сути прямо противоположное парменидовскому решению, некоторый фальсифицированный вариант решения Единого, а именно, утверждающий, что Единое как субстрат, порождающий частные вещи, и эти самые вещи – суть одно. Субстрат есть не больше и не меньше, как все вместе взятые частные вещи: «Никакая вещь не умирает и не рождается, но все есть следствие процессов соединения и разделения, поэтому правильно говорить: родиться – стать согласным, а умереть, значит, распасться»<sup>9</sup>.

Но при отождествлении субстрата и вещей становится очевидной радикальная недостаточность этого тождества, для того чтобы быть моделью универсума, потому что в этом случае субстрат, представляющий все индивидуальные вещи, должен представлять их в равной мере, это означает, что субстрат должен снять в себе индивидуальность всякой вещи, ее обособленность, следовательно, содержать их не как отдельные друг от друга, а как размытые друг в друге, отсюда и формула такого субстрата: «все во всем». Но тогда вещи как таковые отличаются от субстрата своей поднятостью из смешанной массы, оцеленностью, собранностью, отграниченностью, здесь и проявляется действие некой разумной и упорядочивающей силы – Анаксагорова Ума, имеющего понятие о целесооб-

разности и форме, т. е. знающего абстрактные структуры в качестве смысла отдельных вещей.

Итак, получается, что каждая вещь повторяет собой субстрат, имея в себе все другие вещи, однако ее *преобладание в себе самой* делает определенную вещь этой самой вещью. «Именно благодаря поедаемому и ассимилируемому хлебу (зерну) растут волосы, плоть и все прочее, ведь в хлебе есть все: семена волос, плоти и т. д.»<sup>10</sup>. Но, чтобы преобладание вещи в себе самой, а следовательно, формирование определенной вещи осуществилось, необходимо наличие формы, принципа организации поверхностей вещи, *принципа преобладания в себе*, выделяющего вещи из субстрата и в самом субстрате не присутствующего. И этот принцип преобладания в самом себе конституируется в чистом виде как Ум Анаксагора: «Все другие вещи имеют части других вещей, только Ум неограничен, независим и не смешан ни с одной из вещей, а остается один в себе... И поскольку все вещи имеют жизнь, и в больших и малых господствует Ум... Вращаясь, формируется все отделением рассеянного от плотного, холодного от горячего, темного от светлого, влажного от сухого...»<sup>11</sup>

Анаксагоров Ум – та реальность, которая уже не смешивается с другой реальностью, не разменивает себя на вещи, реальность абсолютно бестелесная и всеобщая, но учрежденная только ради оправдания и жизненной крепости телесных самостей. Нельзя сказать, что натурфилософия не знала бестелесного, которое было бы предшественником Анаксагорового Ума. В натурфилософии имеется более раннее почитаемое гераклитовское: «нельзя дважды войти в одну и ту же реку». Высказывание утверждает нечто, претерпевающее постоянные изменения (река течет, каждый миг она другая, вообще все вещи текут), но при этом остающееся собой, т. е. *утверждает первооснову вещи, которая принципиально не дана чувствам* и, тем не менее, существует не потенциально, а реально: собой в качестве носителя свойств и состояний вещи объединяет эти свойства в единую целостность – конкретную вещь и как таковая может быть усмотрена разумом. И все же Анаксагоров Ум был исключительно удачной находкой, позволившей античной метафизике перелиться за границы натурфилософии и течь дальше обновленными водами. Дело в том, что Анаксагоров Ум – это, собственно, те же известные вешные структуры, с той лишь – существенной – разницей, что эти структуры оказались *совмещенными в одном Уме*. Стало быть, Ум не имеет содержательно ничего собственно, невещного, кроме этой непостижимой совмещенности, которая абсолютно трансцендентна вещности.

Целью натурфилософии было отыскать и зафиксировать такую телесность, материальность, которая бы представляла не отдельную самость, а самость всеобщего, Единого и свидетельствовала бы собой объективное бытие Единого. Единое в натурфилософии испытывалось на телесность: предполагалось, что внутренняя форма вещей, обусловленная присутствием внутри вещей Единого, чувственно неуловимая, бестелесная, все же может существовать в качестве внешней формы, т. е. в качестве аутентичной телесности. Но Единое оказалось не вмещающимся в рамки воплощенности, вопрошенное Единое предстало многолико – одновременно как архетипические образы всех астральных стихий, Единое открылось, а точнее, подтвердилось в натурфилософии как принципиально превосходящее свое воплощение и требующее познания себя за рамками всякой телесно-

сти. Единое, подтвердив свою бестелесность, подтвердило тем самым свою *несамостную форму бытия*. Единое обнаружило себя как противоположное отдельным телесным самостям – как не-самость, а поэтому Единое на поверхности смысла не могло быть суммой вещных структур, некоторой самой обобщенной структурой универсума, образованной путем абстракции и предельно удаленной от живого мира. Единое – не-самость, Единое – трансцендентно вещным структурам; оно скрыто привязано к телесности частного бытия, но само принципиально бестелесно, и его нет на поверхности смысла. Единое ускользает по своей «невероятности». Порождающее и рассеивающее, трансмутирующее вещи Единое может быть понято только через вещи, взятые как процесс становления. Но вещи как процесс становления опровергают статuarные ряды вещных структур, поэтому они – иррациональны, святотатственны, разрушительны для античного мира, обустроенного в пространстве рационального мифа. Вещи как процесс становления и есть то Событие, которое должно конституироваться на поверхности смысла; в осознании и выговаривании этой необходимости и состоит достижение натурфилософии. Событие происходит между Единым и частным телесным бытием, «между» и есть пространство становления этого частного бытия, но «между» в античности – это ничто, τὸ μὲν οὐ «есть только промежутки между фигурами, но нет глубины»<sup>12</sup>. Нет глубины, нет пространства становления. «Античная история... есть история анекдотов, то есть представляет собой сумму статуюобразных частных... Телесно осязаемый элемент является выразителем исторического демонического случая. Он закрывает собой и отрицает логику свершения. Все сюжеты античных образцовых трагедий исчерпываются бессмысленными случайностями; иначе нельзя выразить значение слова εἰς ἀρχαίαν»<sup>13</sup>.

Натурфилософия, имеющая преимущество непосредственного созерцания архетипических образов, сосредоточилась на Едином, в точке ее сосредоточения не уместились телесные самости эмпирической реальности; для натурфилософии осветился потусторонний мир, поскостронний же погрузился в темноту: стала очевидной работа божественного внутри вещей, их внутренняя форма, но внешняя форма вещей оказалась загадкой (интуиция «несправедливости» вещей еще не состоялась как философский дискурс), отношения между Единым и отдельными вещами предстали проблемой.

Одновременно с сосредоточенностью на Едином в натурфилософии, являющейся этапом неразличимой целостности философии, присутствует и фальсификация этой сосредоточенности, исходящая из отдельной телесной самости как точки зрения на Единое и проявляющаяся, в частности, в конструировании субстанции, противоположной Единому, но призванной к участию в отношениях «между» Единым и отдельной телесной самостью – пустоты. Если Единое понято по принципу «другое как другая самость», то Единое имеет качественную определенность, тогда разнокачественность индивидуальных существований возможно объяснить только за счет «сгущения-разряжения» Единого. «Различия в мире и суть саомышление Воздуха», – пишет А. Ф. Лосев о концепции Анаксимена<sup>14</sup>. Разряжение-сгущение – главные типы его саомышления. Разряжение-сгущение, составляющее динамическую причину разнокачественных частных вещей, требует наличия другого данному качественно определенному субстрату. А что есть другое последнему? Понятно, что другое должно



быть бескачественно в противоположность субстрату, в противном случае имело бы место уже два субстрата, стало быть, другое субстрату – бескачественное, неопределенное, неоформленное, бестелесное... Телесность предполагает чувственное ощущение, оно и является свидетельством бытия телесной самости. Что же тогда бестелесное для телесного бытия? Отсутствие всякого чувства, всякого – в пределе и умозрительно-го ощущения (ведь для бестелесного нет даже структуры). Ничто. И в античной натурфилософии появляется в связи с проблемой разрешения субстрата-Единого в вещи настойчивое понятие пустоты. Например, по учениям атомистов в мире нет ничего кроме атомов и пустоты – бытия и ничто – небытия. Парменид отрицает небытие, отсылает его к уровню мнения, заблуждения, обмана, потому что для него на уровне истины нет и частных множественных вещей. Даже в тех системах, где не обозначено понятие пустоты, небытия, оно присутствует неявно, ибо, к примеру, для самомышления субстрата (Воздух у Анаксимена) опять же необходимо иное ему, во что он мог бы себя отчуждать и таким образом делать себя предметом собственного мышления. Стало быть, натурфилософия (вся досократическая философия) имеет в виду не одну (Единое), а две противоположные субстанции, лежащие в основе космоса и необходимые для разрешения основной субстанции в вещи. В натурфилософии имеется и интуиция божественного самомышления: отношение Единого к самому себе представляется пифагорейцами как число: «Два элемента... составляют число: один неопределенный и бесконечный и один определенный и ограничивающий»<sup>15</sup>. Число появляется «из гармонии конечных и бесконечных элементов»<sup>16</sup>, порождая все остальное.

Итак, натурфилософия испытала Единое (всеобщее-бестелесное) на телесность, в результате этого испытания обнаружила бестелесное трех видов:

1) бестелесное как чистый, не смешанный с телесностью Ум (Анаксагора), присутствующий в качестве принципа, обеспечивающего существование отдельных телесных самостей;

2) бестелесное как пустота, небытие, ничто, как субстанция, противоположная Единому (Бытию, полноте);

3) бестелесное как число в качестве отношения Единого к самому себе посредством пустоты, небытия, ничто. Единое не было телом, как выяснила античная натурфилософия, оно было только в отношении тела, по поводу тела (другого). Но Единое превосходило и эти зафиксированные виды бестелесного; само существо Единого присутствовало как-то помимо этих видов, поэтому оно осталось невыговоренным натурфилософией, оно ускользнуло «по своей невероятности».

Натурфилософия, южное море, бликующее разными красками и играющее множеством волн, – некоторая изначальная полнота возможностей, которые еще не успели опровергнуть друг друга, или натурфилософия – просто точка, сконцентрировавшая в себе энергию полноты, для того чтобы устремиться из самой себя, став пульсирующей линией философии, пронизывающей пространство «между» – между Единым и индивидуальным, между вечным и преходящим, между Богом и тварью.

<sup>1</sup> Библихин В. В. Язык философии. М., 1993. С. 242–243.

<sup>2</sup> Делез Ж. Логика смысла. Москва, Екатеринбург, 1998. С. 175.

<sup>3</sup> Трубецкой С. Метафизика в Древней Греции. М., 1910. С. 141.

<sup>4</sup> Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 105–106.

<sup>5</sup> Мережковский Д. С. В тихом омуте. М., 1991. С. 213.

<sup>6</sup> Гераклит Эфесский. Фрагменты. М., 1910.

<sup>7</sup> *Parmenides / A text with transl., comm. and critical essay*, by L. Taran. Princeton, 1965; *Archiv für Geschichte der Philosophie*. В., 1966. S. 267–276.

<sup>8</sup> Делез Ж. Логика смысла. С. 125.

<sup>9</sup> Маковельский А. О. Досократики. Казань, 1919. Ч.3. С. 158–159.

<sup>10</sup> Там же. С. 136.

<sup>11</sup> Там же. С. 156.

<sup>12</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск, 1993. Т. 1. С. 260.

<sup>13</sup> Там же. С. 213.

<sup>14</sup> Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 131–132.

<sup>15</sup> Цит. по: Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1994. Т. 1. С. 29.

<sup>16</sup> Там же.



**О. В. Коркунова**

## **ЭВОЛЮЦИОННАЯ АНТРОПОЛОГИЯ П. ТЕЙЯРА ДЕ ШАРДЕНА**

Среди концепций человека, разработанных в философской антропологии XX века, концепция христианского мыслителя, выдающегося естествоиспытателя П. Тейяра де Шардена выделяется масштабностью осмысления феномена человека, видением перспектив его существования. Антропология Тейяра де Шардена созвучна идеям глобализма, гуманизма, толерантности, определяющим жизнь человека сегодня. Наследие Тейяра де Шардена оценивается по-разному, но целостное представление его антропологии отсутствует. В предисловии к книге Тейяра де Шардена «Феномен человека» В. Ю. Кузнецов характеризует автора как универсального мыслителя, междисциплинарного творца-исследователя, которому удалось «соединить практически несоединимое, создать новое как органический сплав крайне разнородных компонентов»<sup>1</sup>. Он подчеркивает, что «его учение стало настолько знаменитым, что породило целое течение мысли»<sup>2</sup>. А. Мень с позиций богослова оценивает учение Тейяра де Шардена как христианский эволюционизм. Оно ценно, по его мнению, тем, что подводит научную основу под идеи христианства<sup>3</sup>. В связи с этим в данной статье ставится задача дать системную характеристику учения Тейяра де Шардена с позиций философской антропологии.

Тейяр де Шарден разработал антропокосмическую концепцию человека. Большинство мыслителей до него, включая и основателей философской антропологии М. Шелера, А. Гелена, Х. Плеснера, решали проблему человека в контексте природа – социум, природа – дух. Тейяр де Шарден расширяет исследовательское